В. М. Кириллин

«ПОВЕСТЬ О НОВГОРОДСКОМ БЕЛОМ КЛОБУКЕ»: ВРЕМЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И СООТНОШЕНИЕ ПЕРВЫХ РЕДАКЦИЙ

«Повесть о новгородском белом клобуке» (далее: *Повесть*) – памятник весьма популярный в древнерусской книжности конца XVI–XVII в. Она бытовала в разных литературных версиях – распространенной и краткой. Распространенная редакция, наиболее известная на Руси, была впервые опубликована почти полтора столетия назад[1], и уже тогда по поводу *Повести* начались споры. Таковые касались главным образом историко-литературных обстоятельств ее возникновения. Одни ученые (Ф. И. Буслаев, Ф. А. Терновский, Макарий Булгаков, Е. Е. Голубинский, В. Н. Малинин), доверяя имеющимся в распространенной редакции хронологическим приметам, полагали, что *Повесть* именно в таком виде появилась в самом начале 90-х гг. XV в. в ближайшем окружении святителя Геннадия, архиепископа Новгородского[2]. Другие (Н. И. Субботин, А. И. Соболевский, А. С. Павлов), напротив, считали эту редакцию возникшей лишь после учреждения на Руси патриаршества (в конце XVI или в начале XVII в.), и возникшей именно как результат переделки более ранней краткой редакции *Повести*[3], которая, однако, появилась тоже будто бы довольно поздно – не ранее 1564 г., когда на церковном Соборе встал вопрос о праве новгородских владык на ношение белого клобука[4]. Попутно был констатирован сложный структурный состав распространенной редакции *Повести* сравнительно с краткой[5], а также определены генетические связи *Повести* с другими литературными текстами, бытовавшими в древнерусской читательской

среде в XVI столетии, — *Сказанием о преподобном Максиме Греке*[6] и так называемой *Псевдоконстантиновой грамотой*[7]. Высказывалась и компромиссная точка зрения (Н. И. Петров): основа *Повести* возникла в конце XV в. по заказу архиепископа Геннадия в виде сведений о папе Сильвестре, извлеченных из *Псевдоконстантиновой грамоты* или *Жития Сильвестра* с целью укрепления владычного авторитета в условиях борьбы с ересью «жидовствующих»; вскоре после Собора 1564 г. данная основа была переработана в краткую редакцию *Повести* ради оправдания древней привилегии новгородских святителей носить белый клобук; распространенная же редакция произведения появилась лишь в патриарший период как рефлекс развития идеи об отступлении греков от Православия[8].

К сожалению, в русской дореволюционной науке все высказывания о *Повести* сопутствовали решению различных иных задач и не были основаны на ее специальном текстологическом и историко-литературном исследовании. Лишь в середине XX столетия этот памятник оказался объектом целенаправленного анализа. Тогда еще молодой ученый, а ныне покойный, Н. Н. Розов, посвятил *Повести* сразу две довольно больших статьи[9]. Главная заслуга исследователя состоит в том, что им были введены в научный оборот более 200 списков памятника и две его новых, неизвестных до того исследователям, повествовательных разновидности. Однако то, как он распределил все списки по «редакциям», «группам» и «вариантам», требует проверки, поскольку должной текстологической характеристики обозначенных им версий *Повести* все-таки не было предложено.

Что же касается историко-литературных выводов Н. Н. Розова, то они таковы. Определив четыре последовательно возникших редакции памятника («первую пространную», «вторую пространную», «краткую» и «кратчайшую»), ученый преимущественное внимание уделил «Первой пространной редакции», поскольку, по его мнению, именно она наиболее близка к началу всей литературной истории *Повести*. В рукописях ее текст сопровождается обычно *Посыльной грамотой* Дмитрия Толмача — как предисловием и *Написанием* святителя Геннадия Новгородского — как заключением[10]. Однако оба этих текста являются позднейшими псевдоэпиграфами, созданными с целью объяснения про-

исхождения собственно *Повести* (Н. Н. Розов, правда, только о времени появления *Грамоты* высказывается более или менее определенно: она возникла «не ранее середины XVI века», когда же было создано *Написание*, не говорит ничего конкретного. Эти вопросы специально рассмотрены современным зарубежным ученым М. Лабунькой[11]).

Текст «Первой пространной редакции» *Повести* соответствует тексту, который был издан еще в 1860 г. Ее древнейший список, согласно Н. Н. Розову, относится к концу XVI в. Это наиболее часто встречающаяся в древнерусских рукописях литературная версия. В композиционном отношении она, как справедливо думает исследователь, четырехчастна: в ней хронологически последовательно и сюжетно развернуто воспроизводится, во-первых, история возникновения белого клобука, во-вторых, история его пребывания в Риме, в-третьих, история его появления в Византии и, наконец, история его прибытия на Русь, в Новгород. Составитель данной редакции, обрабатывая местное новгородское предание, пользовался данными переводной литературы. Н. Н. Розов развивает наблюдения своих предшественников и устанавливает более широкий круг литературных источников *Повести*, а также пределы прямых заимствований из них. Так, согласно исследователю, памятник — в первой части изложения — текстуально зависим от других произведений: не только *Псевдоконстантиновой грамоты*, но и *Жития Константина Великого*; кроме того, вторая часть *Повести* испытала фактографическое влияние со стороны древнерусских антилатинских сочинений (сведения об императоре Карле и папе Формозе как главных виновниках отпадения Рима от Православия).

По мнению Н. Н. Розова, устная легенда о белом клобуке новгородских владык была переработана в *Повесть* в 90-е гг. XV в. согласно инициативе новгородского архиепископа Геннадия кем-то из близких к нему книжников с целью «пропаганды общерусских объединительных идей». Между прочим подобная датировка была поддержана зарубежным современником ученого[12]. Новое произведение древнерусской литературы изначально отличалось пространной формой изложения и соответствующим многосложным идейно-политическим содержанием, актуальным для общественной ситуации на Руси — и, в частности, в Новгоро-

де — в конце указанного столетия. *Повести* сразу же была присуща «идея третьего Рима», то есть «идея духовного превосходства Руси» над утратившими былое христианское значение «двумя мировыми политическими центрами» — Римом и Константинополем. В ее тексте сразу же прослеживалась антикатолическая тенденциозность как реакция на Ферраро-Флорентийскую унию и затрагивался «вопрос о превосходстве духовной власти над светской» ввиду обоснования имущественных прав Церкви в контексте великокняжеской секуляризационной политики. Аргументы в пользу столь раннего происхождения памятника Н. Н. Розов связывает также и с личностью, по существу, его главного персонажа — новгородского архиепископа Василия Калики, известного не только своей выдающейся церковно-общественной деятельностью, но и промосковской политической ориентацией. По убеждению исследователя (правда, не подтвержденному им фактологически), именно в последней четверти XV в. имя этого владыки как сподвижника объединительной политики московских князей, равно и легенда о нем, вновь обрели популярность и актуальность в Новгороде.

Размышляя о всей вообще литературной истории *Повести*, Н. Н. Розов далее лишь применительно к ее «краткой» редакции обозначает хронологические вехи. Сравнительно с «первой пространной», «краткая» редакция известна по древнейшим спискам. Самые ранние из них датируются серединой XVI в. (это списки «основного», по определению исследователя, варианта; списки «первоначального» варианта несколько более поздние — рубежа XVI–XVII вв.). Тем не менее Н. Н. Розов относит «краткую» редакцию только к третьему этапу текстуальной жизни *Повести* и рассматривает ее как результат сокращения «второй пространной» редакции (известной только по спискам не старше XVII столетия). Появление «краткой» редакции он связывает с усилением в середине XVI в. «сепаратистских тенденций новгородского боярства» и, соответственно, квалифицирует данную версию *Повести* как произведение, идейно направленное на доказательство «первенствующего положения новгородской кафедры в Русской Церкви».

Умозаключения Н. Н. Розова о последовательности развития *Повести*, однако, подверг критике Я. С. Лурье[13]. Его мнение та-

ково: датировать распространенный вариант *Повести* временем раньше конца XVI в. не позволяют ни «Соборная грамота» 1564 г., согласно которой участники Собора ничего не знали о существовании «писания», обосновывающего право новгородских владык на белый клобук; ни содержащееся в «первой пространной» редакции (впрочем, как и во «второй пространной») пророчество об учреждении на Руси патриаршества. Мало убедительны «с точки зрения истории текста», полагал критик, и аргументы относительно вторичности «краткой» редакции, тем более что и списки ее относятся к более раннему времени [14]. Вслед за Я. С. Лурье доводы в пользу позднего происхождения распространенного варианта *Повести* находит также Н. В. Синицына [15]. Во-первых, исследовательница установила, что отразившаяся в нем доктрина «Москва — Третий Рим» еще не была известна русскому общественному сознанию в конце XV в. Во-вторых, автор *Повести* в ее распространенном виде был знаком (что выявляется текстологически) как с памятниками русской публицистики 20-х гг. XVI столетия — «Сказанием о князьях Владимирских» и «Посланием старца Филофея... о планитах, и о зодиях, и о прочих звездах, и о часех злых...» (*Послание Мисюрю Мунихину о третьем Риме или против астрологии*), так и с *Уложенной грамотой* 1589 г. об учреждении на Руси патриаршества. Естественно, Н. В. Синицына не считает распространенную версию *Повести* даже откликом на собор 1564 г., но при этом воздерживается от каких-либо суждений относительно ее «краткой» редакции. Наконец, Б. А. Успенский, не вдаваясь в детали литературной истории данного памятника, не признал возможным его раннее происхождение [16]. Зато он вслед за архимандритом Макарием (Миролюбовым) [17] и Е. Е. Голубинским [18] рассмотрел саму историю белого клобука как атрибута святительского облачения в христианской Церкви; оценил его символическое значение в качестве такового и попытался объяснить, почему его чудесное появление на Руси было связано именно с архиепископом Василием Каликой [19]. С VIII в. белый головной убор начинают носить римские папы, заимствовав его у византийских императоров в качестве символа власти. Позднее обычай носить на голове белое покрытие усваивается в подражание папам римским византийскими патриархами, но только теми, которые получали посвящение, не будучи монахами. Из

Византии последняя традиция попадает уже на Русь. Но здесь она была применима не только по отношению к новгородским владыкам. Белые головные уборы носили и другие русские иерархи — прежде всего, митрополиты — вплоть до святителя Киприана. После того как последним данный обычай был упразднен, он сохранялся лишь в Новгороде, где был переосмыслен как символизирующий право Новгорода на относительную церковную «автономию». То, что позднейшая молва анахронистично связала его начало на Руси конкретно с архиепископом Василием Каликой, может быть объяснено тем, что Василий, во-первых, происходил из белого духовенства, а во-вторых, именно он был впервые выделен среди других русских иерархов особым богослужебным одеянием — полиставрием, или крестчатой фелонью.

Таким образом, можно констатировать: при решении вопроса о происхождении *Повести* исследователи принимали во внимание, прежде всего, ее собственные особенности — археографическую историю, демонстрируемую ее списками, текстуальное соотношение ее редакций (правда, совсем бегло) и ее идейное содержание как отражение русских общественно-политических умонастроений; и затем обстоятельства внешнего порядка — историю ношения белого головного убора архипастырями христианской Церкви вообще, феномен общественного интереса на Руси к личности новгородского владыки Василия Калики, соборное решение 1564 г. и факт учреждения на Руси патриаршества в январе 1589 г.

Что касается распространенной версии *Повести*, то, на мой взгляд, аргументы противников ее раннего происхождения вполне основательны и бесспорны. Несомненно, она появилась не в конце XV, а в конце XVI в. Ее общая идея сопряжена была с актом обретения Русской Церковью статуса патриаршества и, соответственно, художественно удовлетворяла расхожим представлениям русского общества о преемственном, по промыслу Божию, восприятии Россией от Римской и Византийской империй скипетра светской и духовной власти в христианском мире. Здесь уместно, кстати, отметить указание О. В. Творогова на то, что текст означенной версии содержится в *Русском хронографе* пространной редакции по списку 1601 г.[20], которому как раз и была присуща церковная тенденциозность в духе всей охранительно-

обобщающей литературной и политической деятельности русского общества XVI в., идеологически подготовившей вполне революционный в каноническом отношении акт возвышения статуса Русской Церкви. Данное указание, между прочим, позволяет конкретизировать время возникновения этого текста: определенно, он, то есть текст распространенной редакции *Повести*, был создан между 1589 и 1601 гг.

Остается лишь предложить некоторые уточнения относительно источников. Мне думается, работа составителя распространенной версии *Повести* над заимствованием сведений из других литературных произведений выглядела несколько иначе. Видимо, наряду с *Житием Константина Великого*, он пользовался еще *Летописцем Еллинским и Римским* второй редакции, в котором (статьи «О брани с Максентием» и «О крещении Константина царя») содержалась почти вся введенная им в текст *Повести* информация и о императоре Константине, и о папе Сильвестре, причем иногда в более близких текстуально выражениях. Для доказательства последнего положѐния достаточно присовокупить к сопоставляемым Н. Н. Розовым выдержкам из *Жития Константина* и из *Повести*[21] выдержки из *Летописца*[22]:

Житие	*Повесть*	*Летописец*
Жители еже римстин... град венчавше. Восприяше с радостию великою и с похвалами победителя Христа и *великаго царя Касьтантина, спаса и благодетеля нарицающе...*	Человецы же живущии в Риме... *веселием и радостию великою венчавше град свой. Восприяша же с похвалами* на царство *великаго и славнаго Констянтина, спаса и благодетеля нарицающе* его...	Жители же римстен... *радостью же великою и неизглаголанною венцавше, град свой воспрнаша с похвалами,* яко победителя и избавителя и спасителя честнаго креста и великаго святаго царя Костянтина славнаго...
Се же бе семое лето царства Кастянтина, но понеже несведом божественнаго крещения дотоле сын божественный Кастянтин, что бывает на	В седьмое убо лето царства своего царь Константин *в слоновую проказу впаде, уязвен бысть по всему телу и острупив лежаше, едва дыша.* И	Сие же бе в 7 лето царства Костянтинова, нь понеже бе не ведом дотоле сый божественнаго крещенна блаженый Костянтин и сбывается на нем

нем страшьное видение: в осьпную проказу впад, уязвен бысть по всему телу и люте острупев одва дыша лежаше. Волсви же и чяровнице не точию, но и от перс приведении искусни врачевскыя хытрости и ничьсо же успевше, но паче вредивше и на горшее ишедшее сотворити, яко се не подобно творении льстьми славими мудри елини и диволи поспешницы приснии и за малым не прельстиша пронориви, яко се рекоша они страстнии: Подобает купели быти в Капетоли римсте, исполнити же ся ей нетленных детий кровию...

мнози чаровницы и волсви приходяще не точию от римлян, но и от перс приведены, искусни сущи врачевстей хитрости и не успеша ничтоже сотворити. Но паче на горшее приведше и мало не прелстиша царя лукавия, рекоша сице: Подобает, царю, купели быти в Капитолии римстей исполнитися чистых перворожденых младенец кровию мужеска полу...

страшно видение. Разболется ему клюци, *впад в слоновую проказу и уязвен бысть по всему телу, острупив едва дышаше лежа.* О нем же убо *мнози хожьше волсви и чяродеицы, не точию ту, нь и от пръс приведени искусни врачевьскыа хытрости, и не успеша ничто же створити.* Ни раствореных пити зелей не възмогоша исцелити его недуга его, *нь паче на горшее пришедше*, яко се неподобное створение и лестьми славими мудрии еллини — диаволи поспешници присныи. За малом не прельстиша пронырливии, яко се ркоша они страстнии: Подобает купели быти в Капетолии римьстии, исполнитися ей нетленных младых детищь кровию...

Н. Н. Розов указывает также на *Житие Сильвестра папы Римского* как на источник распространенной редакции *Повести*, имея в виду эпизод *Повести* о некоем Замбрии, который *тайно* оговорил перед императором Константином Сильвестра за то, что он приобщил к христианству царского вельможу Изумфера. Однако, на мой взгляд, справедливо говорить об использовании автором *Повести* какого-то другого — пока что не установленного — источника. А вот что касается *Жития Сильвестра*, то очевидно, что этот древнерусский книжник был лишь знаком с ним и извлек из него только одно имя иудея Замбрия. В самом деле, ведь в *Житии Сильвестра* (как, кстати, и в *Летописце Еллинском и Римском*)

содержится совсем другая история — а именно рассказ об *открытом*, публичном диспуте Сильвестра и Замбрия на тему истинной веры, согласно которому последний, потерпев поражение, принял вместе с другими иудеями христианство[23].

Таким образом, при составлении *Повести* ее автор прибегал к извлечениям из *Жития Константина Великого* и *Летописца Еллинского и Римского*.

Несомненно также, что при составлении текста распространенной редакции была использована *Псевдоконстантинова грамота*. Помимо заимствований, указанных Н. Н. Розовым[24], приведу еще несколько совпадающих чтений:

Псевдоконстантинова грамота[25]	*Повесть*[26]
Внегда же в надрех купелных поставлен бых, рукою коснуювщую ми ся с небесе, своима видех очима, от нея же чист въстав, всякого еже от проказы обдержанна себе познах очищена. Възведена же мя бывша от честныя купели, белыми мя одеждами одеаша, седмоличну(ю) Святаго Духа печать подаст блаженаго помазания масть и знамением святого креста моего чела назнамена, рек: «Знаменает тя Бог веры своея печати(ю), во имя Отца, и Сына, и Святого Духа!» Весь же събор отвеща: «Аминь!». Приложи же и се святитель: «Мир ти!»	И рече к Селивестру: «О пречестный отче! Велика Божия благодеяния повем тебе. Внегда убо тобою в недрах купельных поставлен бых, рукою коснувшую ми с небесе, своима видех очима, от нея же чист восстах и всякаго еже от проказа одержания познах очищена». Блаженный же Селивестръ слышав се, одеждами белыми одея его и седмоличную Святаго Духа подаст святаго помазания масть и знамением святаго креста знамена, рек: «Знаменает тя Бог веры своея печатию во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа!». И весь собор отвеща: «Аминь!» Святитель рече: «Мир ти!»
...А той блаженнейший папа, понеже венец клиричьский, еже на главе постирга, его же о чьсти имеет блаженнаго Петра, не хотяше еже от злата носити венец, мы венец место сего лицем белейшим светлое воскресение Господне назнаменавше, священнейшему его връху своими руками възложихом...	«...Венца же царствия твоего епископ не взя и на главе своей носити не восхоте, понеже мних есть: от златаго же украшения, еже носити на теле своем во обещании своем отрекошася. Ты же, аще хощеши Божия святителя честнейша имети и вышша паче всех, сотвори ему одеяние на главе носити

	лицем белейшим по подобию святительскаго и мнишескаго чина сицевым образом».
Идеже бо святительскаа власть и благочестья глава небесным царемь уставлена бысть, не убо достойно есть тамо власть имети земному цареви.	...царь Констянтин... рече, яко: «Идеже святительская власть и християньскаго благочестия глава небесным царем уставлена бысть, не у достойно есть тамо власть имети земному царю».

Приходится также полностью принять мнение Н. В. Синицыной об использовании составителем распространенной редакции *Повести* некоторых формулировок, характерных для посланий псковского старца Филофея к Мисюрю Мунихину[27] и к великому князю Василию Ивановичу[28], а также для «Уложенной грамоты» 1589 г.[29]

А вот сведения о **царе Каруле** (Карле) и **папе Фармусе** (Формозе) имелись и в исторических компиляциях (*Летописец Еллинский и Римский*[30], *Русский хронограф* 1512 г.[31]), и в антилатинских сочинениях (**Повесть о латинех, когда отлучишася от грек и святыа Божиа церкве...**[32], **Слово избрано от Святых Писаний, еже на латыню...**[33]), и в русской публицистике XVI в. (старца Филофея *Послание о третьем Риме*[34], **Сказание о князьях Владимирских**[35]). Но текст *Повести* нельзя возвести непосредственно ни к одному из указанных произведений в соответствующих местах. Скорее всего, он является плодом литературной импровизации на тему отлично всем известного исторического факта.

К сожалению, все еще остается неясным, как распространенная версия *Повести* связана хронологически и текстуально с ее краткой редакцией. Ведь последняя, будучи издана по случайному списку[36], осталась совершенно неисследованной в текстологическом и историко-литературном аспектах. Поэтому и разговор относительно соотношения двух версий *Повести* может быть лишь предварительным. Тем не менее, поскольку все-таки в научном обороте есть два изданных текста, постольку их вполне можно сравнивать[37], и, на мой взгляд, такой анализ не лишен продуктивного смысла.

Различия между этими двумя литературными версиями *Повести* разительны. В краткой редакции нет содержащегося в рас-

пространенной редакции рассказа о предыстории белого клобука (воцарении императора Константина и его заболевании, изгнании и призвании папы Сильвестра, двух явлениях Константину апостолов Петра и Павла, явлении небесного света и гласа Сильвестру); повествуется лишь о крещении и исцелении Константина и его благодарственном даровании Сильвестру белого клобука. В краткой редакции отсутствует значительный объем пассажей и эпизодов, касающийся истории перенесения клобука из Рима в Константинополь. В ней нет, например, красочного рассказа о приключениях клобука на море с нечестивым Индриком и благоверным Иеремией. По ее версии, пребывание белого клобука в Константинополе и отправка последнего в Новгород связаны с каким-то патриархом Увеналием вместо Филофея. При этом в краткой редакции не упоминается император Иоанн Кантакузин и не содержатся эпизоды, повествующие: об исцелении патриарха от слепоты с чудесной помощью клобука, о позорной смерти **иного папы**, о предречении устами императора Константина и папы Сильвестра, которые явились патриарху **во сне тонком**, будущего конца Константинополя и будущего восприятия Русской землей **благодати святаго Духа**, возвеличения русского царя **надо всеми языки** и возведения Руси **в патриаршеский чин**. Наконец, нет в краткой редакции и сцены прощания с белым клобуком в Константинополе. Наибольшее соответствие между двумя версиями *Повести* наблюдается лишь в ее последнем разделе, несомненно, исторически самом значимом для русского предания — в рассказе о встрече белого клобука в Новгороде архиепископом Василием Каликой. Распространенная редакция лишь несколько подробнее краткой повествует о церемониале этой встречи (всенародное оглашение истории клобука и семидневное празднование в честь его прибытия)[38].

Здесь уместно отметить и еще одно свойство текста распространенной редакции *Повести*, на которое ранее никто не обращал внимание, а именно — нумерологичность ее структуры. В самом деле, наиболее заметным индексом последней является число 7. Оно появляется в самом начале *Повести* (в заимствованных фрагментах), предваряя рассказ о появлении белого клобука вообще: **в седьмое... лето царства своего** Константин Великий **в слоновую проказу впаде**, перед своим крещением он провел **седмь дней в**

посте, а после крещения он принял **седмоличную Святаго Духа... святаго помазания масть**. Оно и заключает *Повесть* (в оригинальном фрагменте), завершая рассказ о появлении клобука на Руси: архиепископ Василий, получив этот чудесный дар, устраивает в Новгороде семидневный пир. Всех этих деталей нет в краткой редакции. Очевидно, что данная *окольцованность* распространенного текста *Повести* седмерицей сопряжена была с определенной семантической задачей его составителя. Вполне возможно, что последний учитывал известную символическую соотнесенность *семерки* с представлением о высшей степени познания Божественной тайны и достижения духовного совершенства[39]. Во всяком случае, числа — особенно сакральные, библейские — как смысловые повествовательные элементы в древнерусской литературе очень часто использовались функционально, придавая текстам дополнительное мистико-символическое звучание.

Но в структуре распространенной редакции *Повести* реализована еще и скрытая числовая символика. Действительно, по ходу изложения истории белого клобука в ней рассказано о 12 случаях чудесного воздействия мира божественного на мир человеческий. Так, в первой части описаны четыре случая: 1) явление Константину апостолов Петра и Павла с целью указать ему путь спасения; 2) явление Константину во время крещения чудесного света и гласа; 3) повторное явление Константину апостолов Петра и Павла ради указания на то, как ему надлежит отличить святительское достоинство папы Сильвестра; 4) явление самому Сильвестру чудесного света и гласа относительно того, как ему правильно следует поступить с даром Константина — **одеянием белым**. Во второй части также рассказывается о четырех случаях божественного вмешательства в историю клобука: 5) явление **иному папе** чудесного гласа как реакция на его ненависть к клобуку; 6) явление чудесного гласа посланнику папы Иеремии с предсказанием о его скором спасении из-за его почтительного отношения к клобуку; 7) явление Иеремии святых мужей — воина в царском венце (Константина) и святителя (Сильвестра), спасших его и хранимый им клобук от гибели в морских волнах; 8) явление **иному папе** ангела Господня с целью обличения и приказа отправить клобук в Константинополь (об этом явлении рассказывается и в краткой редакции). В третьей части описаны уже

два чудесных случая: 9) явление патриарху Филофею **светлого юноши** ради предупреждения относительно прибытия клобука из Рима и необходимости незамедлительно отправить его **в Рускую землю в Новград** (в краткой редакции также имеется подобный рассказ); 10) явление Константина и Сильвестра Филофею для повторного указания об отправке клобука на Русь и предсказания о будущем Русской земли. Наконец, в последней части также рассказывается о двух чудесных случаях: 11) о явлении архиепископу Василию ангела Господня с предупреждением о прибытии в Новгород клобука и 12) об исхождении от образа Спасителя в куполе новгородского Софийского собора гласа радости и торжества в тот момент, когда Василий надел клобук на себя (оба последних случая описаны также в краткой редакции). Число чудесных явлений в распространенной редакции *Повести*, равное сакральной двенадцатерице, будучи соотнесенным с представлением о Церкви в ее вечном небесном и земном бытии[40], конечно же, не только усиливало мысль о божественном промышлении относительно клобука, но и символически подчеркивало таковую.

Как видно, распространенная версия *Повести* отличается от краткой составом информации: историографической (подробности), мистико-символической (чудеса) и идеологической (провиденциальный и публицистический подтексты). И подобное богатство содержания текста есть, несомненно, показатель его заданной по отношению к какому-то исходному материалу литературности, есть продукт специальных усилий по развитию сюжетно-повествовательной структуры произведения.

Напротив, краткая версия *Повести* в содержательном отношении более лапидарна. Идейные задачи ее составителя значительно более скромны. Они вытекают собственно из ее заглавия: **Написание, чего ради великаго Нова града архиепископы на главах своих носят белый клобук, а не яко же прочии митрополиты и архиепископы и епископы** (по другому варианту — **Сказание, что ради...**[41]). На эту же цель указывает и одна из заключительных фраз: **И тако устроися белый клобук на главах святых архиепископех великаго Нова града** (в Мазуринском списке ей соответствует фраза: И сицевою детелию и блгодатию Господа нашего Исуса Христа и по блгословлению святеишаго патриярха Царя града

утвердися белый клобук на главах святых архиепискуп Великого Нова града). Думается, цель автора краткой редакции состояла лишь в том, чтобы пояснить происхождение белого клобука как предмета облачения новгородских владык. Если в ней и подразумевались идеи «третьего Рима» и «духовного превосходства Руси» над Римом и Константинополем, то лишь весьма косвенно, без каких-либо специальных словесных определений и в контексте общелитературной идеи о чудесном собирании на Руси различных древних ценностей светского и церковного значения — царских регалий (**Слово о Вавилоне, о трех отрок**[42], **Сказание о князьях Владимирских**[43]) и христианских святынь и реликвий (*Сказания* о богородичных иконах Тихвинской[44] и Владимирской[45]). Никак не артикулирована в данной версии *Повести* также идея «превосходства духовной власти над светской». Наконец, и «антикатолическая тенденциозность» не является специальной целью автора. Если антикатолическая тема и звучит в краткой редакции *Повести*, то она опять-таки сопряжена всего лишь с общей древнерусской традицией конфессионального отношения к Западу. Н. Н. Розов, правда, отмечает, что в небольшой части списков «основного» варианта краткой редакции *Повести* (к сожалению, не указывая точно, в каких именно списках и какого времени) содержится в конце текста, по его мнению, пассаж проновгородского характера: **Разумеете же, отцы и братия, яко по Божию изволению отъята бысть честь и православие искоренися в Риме, и предано Великому Нову граду, и во всю русскую землю распространися и утвердися Христова православная вера. Сей бо белый клобук сотворен в Риме царем Константином папе Сильвестру от Духа Свята тричастно по чину Святыя Троицы...**[46] Но, во-первых, еще вопрос, насколько этот пассаж проновгородский, ведь речь в нем идет все-таки и о всей русской земле; а во-вторых, в тексте краткой редакции, тождественном списку А. А. Назаревского, как, видимо, и в большинстве других списков (и в частности в Мазуринском списке), этого пассажа нет. Думается, он является позднейшей интерполяцией и присущая ему мысль о Новгороде как источнике православия для всей Руси, будучи выражением местного патриотизма, скорее всего, могла родиться лишь в эпоху святейшего патриарха и «великого государя»

Никона, бывшего митрополита Новгородского и преобразователя Русской Церкви.

Итак, очевидно, что краткая редакция *Повести* идейно бедна. И эта ее особенность как раз и не позволяет думать, что некий редактор, в случае если *Повесть* первоначально бытовала именно в распространенном виде, сознательно пошел на ее столь заметное фактологическое и идеологическое усечение, отказавшись при этом от любимых на Руси литературно-публицистических мотивов. Подобный вывод возникает также и в результате общего впечатления от текста краткой редакции. Для него, как очевидно, характерно композиционно-стилистическое единство, или повествовательная целостность и последовательность; в нем нет явных следов процесса редакторского сокращения в виде сюжетно-повествовательных стыков, несогласованностей и т. п., так что ход изложения представляется вполне ровным и гладким. Вместе с тем краткая редакция *Повести* текстуально не раз перекликается с распространенной версией: и там, и там имеют место схожие до буквальности выражения и идентично выстроенные повествовательные пассажи и эпизоды.

Вот почему все-таки естественен и закономерен вопрос: краткая редакция *Повести* есть результат сокращения распространенной или напротив — она есть основа для развития таковой? И думается, именно сопоставительный анализ аналогичных разделов изложения в обеих версиях при решении данного вопроса окажется показательным.

В этой связи рассмотрю лишь один эпизод, содержащийся в обеих редакциях *Повести* и посвященный одному и тому же факту, — явлению ангела новгородскому владыке Василию накануне прибытия на Русь белого клобука. Для наглядности весь текст этого эпизода я разделил на сопоставимые фрагменты: курсивом выделены предложения, синтагмы и отдельные слова, отсутствующие в одном из вариантов; одной чертой отмечены содержательно тождественные, но стилистически разнящиеся отрезки текста; двумя чертами обозначены сходные, но находящиеся в разных местах чтения.

Краткая редакция по Мазуринскому списку	*Краткая редакция по списку Назаревского*	*Распространенная редакция*
		1а. ***В то же время в Великом Нове граде бе архиепископ Василие, постничеством и всеми добродетельми украшенъ.***
1. И не в кую же нощь архиепископу Великого Нова города молящуся Богу, и седе почити, и абие сон объят его, и виде ангела Господня, *умилена образом и светла лицем*, ставша пред ним, и *на главе имея* клобук бел.	1. Не в кую же нощь архиепископу великого Нова града Василию молящуся, и сяде почити, и сон прииде нань, и виде аггела Господня, ставша пред ним, клобук бел *имея на главе*.	1. И в некую нощь молящуся ему *Богу*, и седе почити, и мало воздремався, и *яве* виде ангела Господня *умиленным образом и светла лицем*, предстояща пред ним, имея клобук бел *по образу минишескаго чина*.
2. И перстом руки своея указа на главу свою, и рече: «Василие, клобук *сий* белый, еже видиши на главе моей, от Рима есть.	2. И перстом руки своея показуя на главу свою, и рече Василию: «Клобук белый, еже видиши на главе моей, от Рима есть.	2. И перстом руки своея указуя на главу свою, и *тихим гласом* рече: «Василие, клобук *сий* белый, еже видиши на главе моей, от Рима есть.
3. В древняя *убо* лета *благоверный убо* царь Костянтин, *от Святаго Духа вразумляем*, сотвори сего на почесть римскому папе Селивестру *на главе носити*.	3. Его же содела царь Константин на по-честь папе Силивестру *и на похвалу апостольстей церкви*.	3. *В древняя лета християнский* царь Константин сотвори его на почесть римскому папе Селивестру *носити на главе*.
4. И Господь вседержитель *не изволи* сему быти *тамо прелести ради скверных латын*.	4. *Ныне же скверный папа латинский хоте его поругати и истребити*. Господь же вседержитель повеле сему быти на главе	4. *И* Господь вседержитель *не изволи* сему быти *тамо прелести ради скверных латынь*.

	твоей и на прочих по тебе архиепископех града того.	
5. Ты же иди вне града *сего* и срети посланных от патреярха.	5. Ты же *со священным собором* иди вне града своего и срети посланных от патриярха.	5. Ты же *во утрии день* иди вне града *сего со благоприятельством* и стрети посланных от патриярха.
6. *И* епискупом носимый ковчежец, в нем же клобук *сим образом* на блюде злате, приими с честию!	6. Епископом носимый ковчежец, в нем же клобук *есть* на блюде злате, приими с честию!	6. *И* епискупом носимый ковчежец, в нем же клобук *белый сим образом* на блюде на злате, приими с честию!
7. Сий бо клобук *сотворен по чину святые Троицы* и в *пресветлое Христово тредневное воскресение*.	7. Сий клобук *сотвори царь Константин от вдохновения Святого Духа по чину Святыя Троица и* по образу светлаго Христова тридневнаго воскресения.	7. Сий *белый* клобук *прообразует* светлое Христово тридневное воскресение.
8. *И ныне да будет* на твоей главе носим и на прочих по тебе архиепископех града *сего утвердитца на главах носити*. И сего ради показах *ти его прежде*, да верно ти будет».	8. И сего ради показах *его*, да верно ти будет».	8. *И ныне да будет* на твоей главе *носим*, и на прочих по тебе архиепископех града *сего утвердится на главах носити*. И сего ради показах *ти прежде*, да верно ти будет *и не усумнишися*».
9. И сия глаголав, невидим бысть.	9. И сия глаголав, невидим бысть.	9. И сия глаголав, невидим бысть.

Сравнение текстов обнаруживает следующее.

Прежде всего, несомненно, что составитель пространной редакции *Повести* отталкивался именно от текста ее первоначальной краткой редакции в версии типа Мазуринского списка. Кроме того, привнесенные им текстуальные расширения имеют определительно-обстоятельственное свойство, связанное с зада-

чей уточнения или же с дополнительной оценочной характеризацией рассказа. Если бы было наоборот, и краткая редакция являлась бы результатом сокращения распространенной, то в таком случае трудно было бы представить себе древнерусского книжника, жертвующего ради краткости изложения, например, характеристикой владыки Василия (фрагмент 1а), все-таки – по крайней мере, с XVI в.[47], а может быть, даже и с XV в., со времени новгородского архиепископа Евфимия II[48] – местночтимого святого подвижника Церкви.

Вместе с тем затруднительными для комментирования представляются фрагменты 4 и 7, более развитые как раз в краткой редакции в версии Назаревского. Они, по крайней мере, обусловливают необходимость решения вопроса о том, какой из двух соотнесенных здесь вариантов краткой редакции первичен, что представляет собой, конечно же, отдельную научную задачу. Сейчас же уместно, думается, обратить внимание читателя на усиленную форму выражения троичного смысла повествования именно в варианте краткой редакции по списку Назаревского: **сий клобук сотвори царь Константин от вдохновения Святого Духа по чину Святыя Троица**. Введение этого уточнения было обусловлено, на мой взгляд, тем, *что*, собственно, сообщается о клобуке Сильвестра в самом начале текста краткой редакции: **царь же Константин, радостию и любовию побежаем, вместо сего сотвори ему одеание бело *тричастно*, еже есть клобук**. Однако, помимо внутренней повествовательной логики, появление здесь данного – тринитарного – уточнения могло быть обусловлено и внешними обстоятельствами, о чем скажу отдельно.

Что же касается тождественных чтений, имеющихся в обеих редакциях *Повести*, то для стиля составителя краткого варианта характерна некоторая хаотичность и заметно большая простота, безыскусность изложения, тогда как составитель распространенной редакции явно тяготел к стилистической планомерности и литературности рассказа. В этом отношении показателен фрагмент 1. Синтаксически текст краткой редакции представляет здесь сочетание трех предложений, в которых подразумеваются два, выраженных подлежащим, субъекта действия – архиепископ Василий и сон. В пространной редакции в результате синтаксической корректировки выступает уже один субъект дей-

ствия — Василий. Показательны также лексико-фразеологические замены: **в некую нощь** вместо **не в кую же нощь; мало воздремався** вместо **абие сон объят** или **сон прииде нань; предстояща пред ним** вместо **ставша пред ним**. Эти замены явно ориентированы на славянизацию повествования. Кстати, составитель распространенной редакции попутно с ними, а также с расширениями, о которых речь шла выше, убрал отдельные повествовательные излишества — например, имеющийся в краткой версии, в синтагме ***клобук бел имея***, пояснительный член ***на главе*** (синтаксическое дополнение), который, ввиду содержания следующего фрагмента, о действиях и речи явившегося Василию ангела, представляется неуместным.

Итак, сравнение текстуальных совпадений обеих версий *Повести*, как и анализ их сюжетно-композиционных особенностей, все-таки заставляет утверждать, что именно текст ее краткой редакции послужил основой для формирования распространенной редакции, а не наоборот. Но последняя была составлена, как теперь совершенно ясно, между 1589 и 1601 гг. Спрашивается: когда же появилась краткая редакция *Повести*? Отвечая на этот вопрос, прежде всего, еще раз подчеркну: и Н. Н. Розов, и Я. С. Лурье относят ее самые ранние списки к середине XVI в. (хотя весьма досадно, что при этом оба не сообщают более точных сведений о соответствующих списках). Этот факт может указывать на то, что текст означенной версии либо был создан тогда же, либо ранее. Как же решить в таком случае данную задачу?

К сожалению, пока что приходится использовать только косвенные данные (обнаруженный же И. Л. Жучковой Мазуринский список делу никак не помогает).

Как я уже отмечал, в связи с вопросом о времени возникновения *Повести* исследователи обращали внимание на определение состоявшегося в 1564 г. Поместного Собора Русской Церкви — **Грамоту утвержденную о белом клобуке митрополиче**. На Соборе, в преддверии избрания после смерти митрополита Макария нового предстоятеля Русской Церкви, были подняты два вопроса. Во-первых, относительно того, почему после святителей Московских Петра и Алексия забылась древняя традиция носить белый клобук, касавшаяся не только русских первоиерархов, но даже и некоторых новгородских и ростовских владык. По изыс-

кании ответа, отцы Собора констатировали: **Того в писании не обрели есмя, чего для белые клобуки отставлены.** Другой вопрос затрагивал право конкретно новгородских архиепископов, в частности присутствовавшего на Соборе владыки Пимена, носить белый клобук в отличие от остальных русских иерархов. Поиск ответа на этот вопрос опять-таки заставил соборян утверждать: **А писания тому нет же, которого для случая архиепископы Ноугородские белые клобуки носят**[49]. Приведенные свидетельства исследователи интерпретировали как показатель того, что ко времени Собора *Повесть* еще не была написана; иначе бы новгородский владыка Пимен не преминул представить ее на суд соборян в качестве исторического подтверждения собственной привилегии. Однако я бы не решился на такой определенный вывод. В тексте грамоты настораживает термин **писание** по контрасту с жанровым самоопределением краткой редакции *Повести* — **написание**. Конечно же, лексикографические данные говорят о синонимичности этих терминов. Действительно, и тот и другой, наряду с прочими значениями, имеют и значение: *написанный текст*[50]. Но думается все же, что, когда отцы Собора употребили термин писание, они имели в виду совершенно конкретный тип текста, а именно текст основательный в отношении каноническом и в плане исторической аргументации, подобный, например, Священному Писанию или Кормчей. Вряд ли их могла бы устроить *Повесть*, то есть написание, как вызывающее доверие свидетельство, если бы она была им известна; и вряд ли они были настроены менее серьезно, чем отцы состоявшегося спустя столетие Большого Московского Собора, которые назвали это произведение сочинением «лживым и неправым»[51]. И неважно, что в 1667 г. имелась в виду распространенная редакция *Повести*, а в 1564 г. речь могла бы идти лишь о ее кратком варианте, если допустить, что он к тому времени уже существовал. Достаточно было бы уже того, что в последнем фигурировал в качестве контрагента новгородского архиепископа Василия Калики некий никогда не существовавший константинопольский патриарх Ювеналий. Благочестивая легенда могла удовлетворить религиозные чувства, но не требования рационального порядка. Так что, если *Повесть* и существовала к 1564 г., она никак не могла быть представлена суду Собора в качестве серьезного аргумента. С другой

стороны, получается, что и свидетельство *Грамоты* нельзя безоговорочно принять как показатель того, что к моменту ее составления *Повести* еще не было.

А между тем при решении вопроса о времени появления означенного литературного текста необходимо, на мой взгляд, учесть некоторые известные летописные свидетельства.

В *Первой Новгородской летописи младшего извода*, составленной в 30-е гг. XV в.[52], сообщается, что в 1346 г., во время пребывания новгородского архиепископа Василия Калики в Москве, предстоятель Русской Церкви, митрополит Феогност, благословил его и **дасть ему ризы хрестьцаты**[53], удостоив Василия таким образом особой и редчайшей на Руси чести среди других епархиальных владык. Это известие воспроизводится затем в ряде новгородских летописей XV–XVI в.[54], но показательно то, что о нем вспоминают при составлении общерусского летописного свода в XVI столетии. Так, в *Никоновской летописи* говорится, что Феогност вместе с благословением **даде** Василию **священные ризы крестьчяты**[55]. Данный факт замечателен, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, он действительно свидетельствует о пробуждении широкого общественного интереса к личности новгородского владыки Василия, но не в конце XV в., как полагал Н. Н. Розов, а во второй четверти XVI столетия — в эпоху обобщающих литературных мероприятий. Ведь именно в это время, между 1526 и 1530 гг., в книгописной мастерской митрополита Московского Даниила велась работа над списком летописи[56], текст которого — в его древнейшей исторической части (до 1520 г.) — считается оригиналом Никоновского свода[57]. Во-вторых, примечательно то, что при упоминании крестчатых риз Василия (а ведь это — знак его преимущественного положения) летописец упускает удобнейший повод и ничего не говорит о принадлежавшем Василию белом клобуке (тогда как последний, будучи древнейшей святыней, попавшей на Русь по божественному промыслу, должен был бы восприниматься как куда более важный знак духовного превосходства). По правилу исключения, остается только сделать вывод, что он, митрополичий летописец, обо всем этом ничего не знал. Иными словами, до начала 30-х гг. XVI в. предание о новгородском белом клобуке ни в каком виде известно не было.

Однако возможно и другое объяснение. Предание уже обрело известность к концу 20-х гг. XVI столетия, но поскольку оно касалось Новгорода, постольку московский книжник его проигнорировал. Право на подобный силлогизм подтверждает вроде бы довольно странный по неожиданности пассаж, который читается в том же списке-протографе *Никоновской летописи*, уже после комплекса сведений о Василии Калике, а именно в *Повести о преподобнем Сергии* (статья за 1392 г.). Здесь к сообщению о совершенной в 1390 г. митрополитом Киприаном хиротонии родного племянника Сергия Радонежского Феодора в архиепископа Ростовского, до которого в Ростове были только епископы, прилагается рассуждение о том, что точно так же и в Новгороде Великом сначала были епископы, а начиная с Илии – архиепископы. И при этом без всякой связи со своим рассуждением, как, впрочем, и с рассказом о Феодоре, летописец заявляет, как будто споря с кем-то: **Клобуки же белые изначала вси ношаху на Руси — и митрополиты, и епископы, и сподобившиеся великиа чести архиепископьства. Вси святители на Руси белыа клобукы ношаху**[58]. Данное утверждение можно понять так, будто бы ношение белого клобука, по мнению московского летописца, никогда не было исключительной привилегией новгородского архиепископа. Соответственно, оно могло появиться только в контексте имевших место споров на эту тему. Подобные же споры, в свою очередь, могли возникнуть по вполне определенному поводу. А именно в связи с тем, что 4 марта 1526 г. прекратилось почти семнадцатилетнее вдовство новгородской кафедры: в этот день, по сообщению *Никоновской летописи*, **пресвященный Данило митрополит постави Макарья архимандрита из Лужков архиепископом Великому Новуграду и Пскову**. При этом летописец добавляет: **а от Спаса из Суздаля архимандрита Кирила поставил архиепископом Ростову**[59]. Между прочим, данное известие любопытно своим совпадением по соотнесенности Новгорода и Ростова с вышеприведенным известием летописи о преподобном Феодоре Ростовском. Но дело не в этом. Важно, думается, другое.

Во-первых, новопоставленный новгородский владыка Макарий пользовался настолько исключительным благоволением со стороны великого князя Василия Ивановича, что последний, отправляя его в Новгород, вернул ему полностью изъятую из

Новгорода еще в 1478 г. владычную казну, включая деньги и имущество[60] (а в составе последнего, видимо, и белый клобук новгородского владыки). Во-вторых, как известно, новгородцы чрезвычайно тепло и единодушно встретили Макария у себя и во все время его архипастырского служения были весьма отзывчивы на все его начинания в деле церковного устроения[61], да и вообще Новгород в эпоху владычества Макария пережил нечто вроде культурного возрождения[62]. Возможно, в контексте данных обстоятельств и был поднят новгородской общественностью вопрос о белом клобуке как особом достоинстве новгородского архиепископа. Какие уж речи по этому поводу говорили, теперь совершенно неизвестно, но вышеприведенный пассаж работавшего в Москве митрополичьего летописца о белых клобуках определенно представляется как вполне вероятная реплика на претензии новгородцев.

Что же касается святителя Макария, то он, став новгородским владыкой, уважил местную традицию и стал носить именно белый клобук. Это подтверждается, например, свидетельством Сигизмунда Герберштейна, который, вторично побывав в Москве как раз в 1526 г., с апреля по ноябрь, писал: «Их архиепископы, епископы и архимандриты носят черные круглые клобуки, один только епископ новгородский носит, согласно нашим обычаям, клобук белый и двурогий»[63]. Можно также полагать, что когда Макарий был возведен на кафедру предстоятеля Русской Церкви, то он не снял белый клобук и таким образом изменил порядок, установленный некогда митрополитом Московским Киприаном. Кстати, точно так же Макарий перенес в Москву и другой древний новгородский обычай — обряд шествия на осляти в Неделю Ваий[64]. То есть в определенном смысле Макарий утверждает в Москве некоторые новгородские обрядовые традиции. И не только, кстати, традиции. Так, на Соборах 1547 и 1549 гг., работавших по инициативе и под руководством митрополита Макария, к лику святых с общерусским или местным почитанием было причислено 39 угодников Божиих. При этом треть из них были именно новгородцами (или псковичами) по происхождению или месту их подвижничества[65].

Показателен еще один любопытный летописный факт. В *Новгородской второй летописи* запечатлен, похоже, рефлекс *Повести.*

Летописец сообщает: **В лета 6932** (1424), **месяца сентября в 29 день, преставися игумен Феодосей Живоначалные Троици Кловского монастыря, и погребен бысть туто же в манастыре.** И сразу же добавляет: **Кловук белой дал патриарх Иерусалимский владыки Василию, а патриарху дал папа Римский; и с тех мест клабук белой в Новегороде**[66]. Данное добавление — не зафиксированное, кстати, ни одной другой новгородской летописью — интересно в двух отношениях. Прежде всего, должно отметить, что по видимости оно выглядит как совершенно неуместное. Кажется, будто нет никакой связи между известием о смерти Феодосия Клопского и известием о происхождении головного убора архиепископа Василия. Однако указанная несогласованность — мнимая. Ведь очевидно, что летописец ассоциировал название предмета — **кловук, клабук** (вероятно, ставя ударение на втором слоге, так что в первом, безударном, слоге в обоих вариантах звучала одинаковая гласная [klʌbúk]) — с названием монастыря: **Кловский** (так же, видимо, ставя ударение на втором слоге; в большинстве же древнерусских фиксаций — **Клопский**). Так сказать, созвучие терминов побуждало его к ложному этимологизированию. Кроме того, летописец вовсе не бессвязно заговорил о владычной шапке по случаю упокоившегося игумена Феодосия. Оказывается, последний два года управлял новгородской епархией, будучи избранным в 1422 г. владыкой, но так и не получил архиерейской хиротонии и был изгнан новгородцами назад в свой монастырь[67]. Так что у него имелись права на белый клобук. Соответственно, и упоминание о таковом вслед за сообщением о смерти этого несостоявшегося архиерея было вполне логичным для летописца.

Но рассматриваемое упоминание особенно интересно тем, что, по всей вероятности, отражает знакомство летописца с преданием о белом клобуке. Даже закравшаяся в него ошибка с точки зрения *Повести*, а именно утверждение, что Василий получил клобук от Иерусалимского патриарха, представляется скорее неуклюжей попыткой исправить известие *Повести*, нежели индексом незнакомства летописца с текстом последней. Во-первых, Василий действительно был связан с Иерусалимом как паломник, о чем сам писал в *Послании о рае*[68] и за что, видимо, и получил свое прозвище — Калика. Во-вторых, фигурирующее в *Повести* имя патриарха Ювеналия обнаруживается только среди

Иерусалимских первосвятителей. Правда, патриарх с таким именем жил за 900 лет до Василия[69], но зато о нем известно было по византийским хроникам[70] и древнерусским хронографическим компиляциям[71]. Наконец, о возможном знакомстве летописца с *Повестью* можно думать, наблюдая в летописи аналогичную *Повести* логику поэтапного попадания белого клобука в Новгород из Рима.

Таким образом, если все же рассматриваемое известие *Новгородской второй летописи* навеяно было краткой редакцией *Повести*, то в этом случае появляется основание для обозначения еще одной хронологической вехи, связанной с историей этого литературного текста. Дело в том, что *Новгородская вторая летопись*, как известно, составлена в последней трети XVI в., рассказ в ней доведен до 1572 г.[72] Значит, в принципе, возможно, что к середине 70-х гг. XVI столетия ее текст уже появился. Следовательно, к этому времени существовала и *Повесть*, коль скоро она стала известна летописцу.

Итак, все вышеприведенные косвенные данные вполне позволяют предположить, что краткая редакция *Повести* как литературная версия устного новгородского предания могла быть создана в промежутке времени между серединой 20-х гг. и серединой 70-х гг. XVI столетия.

Однако есть еще один косвенный факт — уже книжно-археографического характера, который, на мой взгляд, позволяет еще более конкретизировать время возникновения данного текста.

Занимаясь в свое время историей *Сказания о Тихвинской иконе Богоматери*, я выявил среди разных ее вариантов, возникших в течение XVI в., редакцию *Е*, в которой обосновывается связь Тихвинской иконы с образом Пресвятой Богородицы, написанным некогда святым евангелистом Лукой, а также дается объяснение того, почему икона чудесно перенеслась из Константинополя в Новгород. Пока что эта редакция известна только по спискам из сборников XVII столетия[73]: 1) ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1868/40; 2) РГБ, Музейное собр., № 8433; 3) РНБ, собр. М. П. Погодина, № 1558; 4) РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 593; 5) РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 614. Во всех этих сборниках, исключая Музейный 8433, представляющий собой конволют, содержится и краткая редакция *Повести о новгородском белом клобу-*

ке[74]. Вместе с тем привлекает внимание их «русская» часть вообще. Оказывается, для них характерна заметная общность, относительная устойчивость и очевидная тенденциозность подбора содержащихся в них «русских статей». Особенно это касается сборников Уваровского 1868 (1622 г.) и Погодинского 1558 (середины XVII в.), в которых состав «русских статей» отображен наиболее полно. Вслед за *Повестью о клобуке*, в частности, в сборнике Уваровском 1868 читаются:

1) **Сказание о чудотворном явлении Спасова образа, како благоверному царю Мануилу Греческому**... В этом тексте изложена предыстория иконы Всемилостивого Спаса из новгородского Софийского собора. Согласно свидетельству софийского священника Прокопия с товарищи и дьяка Дмитрия Федоровича Ласкирева из правительства Василия III, эта икона была написана **царем греческим** Мануилом и находилась в Константинополе еще до **крещения Владимерова**, затем оказалась в Корсуни, откуда и попала на Русь. Тут допущен анахронизм, поскольку самый ранний византийский император по имени Мануил — из династии Комнинов — правил много позже, с 1143 по 1180 г. Сведения об иконе дополнены также легендой о чудесном наказании Мануила за совершенный им в попрание святительских прав суд над священнослужителем. Данное предание, как известно, было записано в начале XVI в., до 1526 г.[75] В *Новгородской третьей летописи* оно помещено в разделе за 6553 (1045) г. и завершается сообщением о том, что **ныне чюдотворная икона** находится в Успенском соборе Московского Кремля, а в Новгороде сохраняется только ее список[76]. Подобный обмен, как известно, произошел после того, как в 1561 г. икону привезли в Москву для написания с нее копии[77].

2) **Сказание о святей Софеи, еже есть Премудрость Божия.** Произведение содержит двоякое толкование образа Софии Премудрости Божией — и как Богородицы, и как Сына и Слова Божия[78]. К сожалению, оно не изучено. Однако есть основания полагать, что подобный текст мог появиться в связи с иконописными работами новгородско-псковских мастеров в Кремле после московского пожара 1547 г., а также в связи с соборным рассмотрением в 1553—1554 г. «сумнений» дьяка И. М. Висковатого по поводу каноничности и догматического смысла этих работ.

3) **Во граде Галилейстем, в Назарете, о храме святыя Богородица, в нем же родися от Иаокима и Анны.** Данный текст непосредственно предшествует *Сказанию о Тихвинской иконе.* В нем сообщается о четырехкратном переходе с места на место по пути из Иерусалима в Римскую империю построенной в Назарете и освященной еще апостолом Иаковом, **братом Господним**, Рождество-Богородицкой церкви вместе с хранящимся в ней образом Богоматери, который был написан евангелистом Лукой [79]. Текст этой повести, как известно, был привезен в Москву из Рима в июне 1528 г. русским послом Еремеем Матвеевичем Трусовым. А после московского пожара 1547 г. кто-то из работавших в Москве новгородско-псковских иконописцев написал образ Лоретской Божией Матери, получивший затем название «Прибавление ума» [80].

4) **Сказание о чюдесех Пречистыя Богородицы чюдотворнаго ея образа Одегитрия како явися на Тифине...** В данной версии *Сказания о Тихвинской иконе,* появившейся, видимо, после 1560 г. и до 1589 г., повествуется как о святыне вселенского значения: она чудесно перенеслась в Новгородскую землю из Константинополя, и ее чудотворность (**и быша тогда от иконы оноя... чюдеса и исцеления... яко ж...**) подобна чудотворности древнейших богородичных образов: нерукотворенного, **иже в Лиде, Одигитрии** — письма евангелиста Луки и **Римляныни**, списанной патриархом Германом с нерукотворенного Лиддского. Кроме того, история Тихвинской святыни интерпретирована здесь в контексте истории христианства и, в частности, в контексте реального положения Московского царства в христианском мире — как избранного удела Пресвятой Богоматери и последнего оплота Православной Церкви. Сравнительно со всеми предыдущими версиями в данном варианте *Сказания,* таким образом, впервые осуществлен художественно-литературный синтез известных исторических сведений и общественно-религиозных идей первой половины XVI в.

5) **Сказание о иконе пресвятыя Богородицы Одигитрия.** Прямо следует за *Сказанием о Тихвинской иконе.* К сожалению, произведение не изучено. В нем речь идет о том, как евангелистом Лукой был написан, **при Клавдееве кесарстве**, первый богородичный образ; о том, как он выглядел (дана подробная иконографичес-

кая характеристика), а также о символическом значении композиционного расположения фигур на иконе и некоторых изобразительных деталей (звезд на мафории Богоматери, креста в нимбе вокруг головы Младенца, графем ѿ, о (так! — *В. К.*), н, свитка и т. д.). В целом данный текст как бы восполняет имеющееся в *Сказании о Тихвинской Одигитрии* лаконичное описание «внешности» «явленного» образа.

6) **Сказание, како и отколе бысть архангельское пение, сиречь демественнаго предания.** Текст, переписываемый также в тесной связи со *Сказанием о Тихвинской иконе.* В нем воспроизведен и попутно осмыслен с богословской точки зрения сюжет о том, как знаменитый византийский гимнограф Роман Сладкопевец был чудесно научен явившейся ему во сне Богоматерью (после молитвы перед ее иконой во Влахернском храме) искусству божественного стихословия. В средние века этот сюжет был известен и в агиографических, и в литургических вариантах [80]. В *Сказании*, кроме того, утверждается, будто от святого Романа берет свое начало и демество. Оно якобы введено было на Руси греческими певцами еще при Ярославе Мудром. Это — очевидная разработка известия о **богогласном пении** из *Степенной книги* [81]. К сожалению, текст *Сказания* до сих пор не привлекал внимания исследователей. Но думается, зафиксированное в нем предание имело нарочитую актуальность именно в середине XVI столетия. Как раз после Собора 1551 г. при непосредственном участии царя Ивана IV и новгородских роспевщиков в Московской Руси осуществляется одновременно и возрождение, и обновление церковно-певческого дела: возникают специальные школы, пересматриваются уставные требования по части пения, создаются новые службы, формируется даже особый московский певческий стиль, появляется, наконец, новая система певческих знаков — демественная нотация, да и само демество как особый тип древнерусского торжественного пения, отличный и от обычного столпового, и от кондакарного типов многоголосным характером, обретает важное значение в русской богослужебной системе [82]. Вероятно, в этом контексте и возникло данное *Сказание*, явив собой историко-теоретическое обоснование правомерности в православном богослужебном обиходе демества, похожего своим многоголосием на католическое пение.

7) **Повесть душеполезна о иконе Пречистыя Богородицы, како прииде из Иверскаго царства во Святую гору по воздуху Божиим промыслом.** Это — первый вариант *Сказания об Иверской иконе*[83]. Текстуально близкий список новгородского происхождения опубликован и относится к середине XVI в.[84] Вероятно, тогда же произведение и было введено в обиход древнерусского чтения. Книжники XVII столетия данный текст нередко атрибутировали преподобному Максиму Греку[85], — как полагают исследователи, ошибочно[86].

8) **Чюдо Пречистыя Богородицы о Ватопедском монастыри, чти в суботу 5-ыя недели поста.** Это так называемый контаминированный текст, возникший, надо полагать, в XVI в. на основе разных вариантов первой версии *Повести о Ватопедском монастыре*, известной на Руси со второй половины XV столетия[87]. Одна из этих версий опубликована по новгородской рукописи середины XVI в.[88] Книжники XVII столетия иногда связывали сочинение с Максимом Греком[89], вероятно, необоснованно[90].

9) **Чюдо Пречистыя Богородицы о граде Муроме и о епископе его, како прииде на Рязань.** Это повесть, как известно, написана Ермолаем-Еразмом[91]. Сюжетной основой ее является рассказ о том, как несправедливо обвиненный муромцами в блуде епископ Василий, держа в руках образ Богоматери с Младенцем, был чудесно перенесен на собственной мантии по Оке против течения из Мурома в Рязань. Близкий текст опубликован по списку середины XVI в.[92]

10) **Сказание о иконе Пречистыя Богородицы Оковецкия.** Сюжетную основу этого повествования составляет рассказ о чудесном обретении богородичной иконы и креста в Тверской епархии — **в Оковецкой волости**, на реке Пырышне. Известно, что в 1540 г. означенная икона, а также образ Честного Креста как чудотворные были принесены из Ржева в Москву. В память об этом событии в Москве возвели церковь и установили праздник с крестохождением **ко Пречистой, нарицаемой Ржевской** 11 июля по старому стилю[93]. Сходный текст *Сказания* опубликован[94].

11) **Сказание вкратце о соборе на Матфея на Башкина.** В этом тексте[95] речь идет о состоявшемся в конце 1553 — начале 1554 г. Соборе, отцы которого вынесли суждения по целому ряду распространившихся в обществе религиозных мнений, в частности

осудили протестантские взгляды Матвея Башкина и его единомышленников[96].

12) **Изложение соборнаго деяния на дьяка Ивана Михайлова Висковатаго.** Данное повествование[97] также посвящено работе Собора 1553–1554 гг., на котором вслед за ересью Башкина были рассмотрены и осуждены богословские и «искусствоведческие» суждения Висковатого по поводу новых икон и росписей, появившихся в Кремле после пожара 1547 г.[98]

Как легко увидеть, все названные тексты имеют тематическую общность, в частности общность по темам: «чудесные знамения и явления», «чудесное перенесение святыни», «восприятие Русью святынь христианского Востока и Запада», «происхождение святыни и ее связь с обрядовой традицией». Кроме того, данные тексты имеют общность по времени их литературного рождения в XVI в. или их переработке в середине столетия, а также по их связи с событиями 50–60 гг. XVI в. и, вероятно, по их отношению к собирательно-обобщающей деятельности книжников из круга святителя Макария, митрополита Московского. Нельзя не отметить и новгородской – содержательно и генетически – привязанности некоторых из указанных статей. Отсюда не безосновательно предположение о том, что все они, включая и краткую редакцию *Повести о новгородском белом клобуке*, так или иначе отражают обстоятельства русской жизни и духовные интересы русского общества именно середины XVI в. А ведь, помимо прочего, важнейшим аспектом таковых (и жизни, и интересов) в то время была проблема преодоления очевидных кризисных явлений, обозначившихся в виде различных домыслов относительно церковного искусства и даже новых учений относительно веры вплоть до еретических.

В связи с этим, а также подразумевая некоторые содержательные детали *Повести о новгородском белом клобуке*, напомню известные обстоятельства. После московского пожара 1547 г. царь Иван Васильевич собрал в столице мастеров для реставрационных работ. В их числе оказались новгородцы и псковичи, трудившиеся над восстановлением росписей и икон в Благовещенском соборе и Золотой палате Кремля и написавшие в итоге целый ряд композиций библейской тематики и символико-аллегорического или богословско-дидактического содержания. Причем важно

подчеркнуть: среди последних были и композиции, связанные с догматическим учением Церкви о божественной троичности: традиционная «Троица ветхозаветная» (в виде трех ангелов, явившихся Аврааму) и сравнительно новые «Троица новозаветная» (изображение сидящих на престолах Отца и Сына с голубем — Духом Святым — между Ними) и «Отечество» (изображение Отца с Сыном в Его лоне и голубем — Духом Святым — над Ними)[99]. На церковном Соборе 1553–1554 гг. по поводу этих и прочих символических композиций разгорелся спор. Упомянутый выше дьяк Иван Висковатый попытался доказать, что иконы подобного рода недопустимы в силу принципиальной неизобразимости Бога. В споре принял участие лично митрополит Макарий (по повелению которого, кстати, еще в 1528 г. фрески Софийского собора в Новгороде в ходе его реконструкции были переписаны с учетом троического богословия[100]) и сумел переубедить дьяка, так что последнему пришлось принести письменное покаяние[101]. Дело, однако, не в этом, а в том, что означенный спор возник в контексте и как продолжение куда более острого соборного разбирательства и строгого приговора, во-первых, относительно протестанских взглядов Матвея Башкина и старца Артемия, а во-вторых, по поводу вовсе нехристианского учения старца Феодосия Косого[102]. И тут исключительно важно, что оба варианта религиозного мудрования исходили из антитринитарных богословских посылок. Таким образом, Собор 1553–1554 гг. в определенном смысле выступил в защиту догмата о Божественной Троице и правомерности символического богословствования на этот предмет. Как известно, прямым литературным откликом на решения Собора о новых ересях была мистико-символическая и натур-богословская трилогия Ермолая-Еразма **О святей, и единосущней, и животворящей, и нераздельной Троице**, в которой как раз на основе большого числа примеров утверждалось, что бесконечное многообразие троичных комплексов физического мира природы отражает онтологическую троичность Бога[103], то есть творение гармонически соответствует Творцу и Его символизирует. Между прочим, тема Троицы несколько раз затрагивалась также и на Соборе 1551 г. («Стоглавом»): по поводу новгородского обычая **петь** на литургии перед так называемым «лобзанием мира» и по возгласе «Возлюбим друг друга» слова «Отца

и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную», **а не речью говорить** (глава 50)[104]; по поводу новгородского же обычая трегубить «аллилуйю» (глава 42)[105]; по поводу разных обычаев изображать ветхозаветную Троицу (глава 41)[106] и, наконец, по поводу онтологического вопроса об изобразимости Бога (глава 43)[107].

В связи со всем сказанным важно отметить еще один факт. И к работе «Стоглавого» Собора, и к созданию символических иконографических изображений, и к спору об их правомерности, и к борьбе с еретическими измышлениями самое прямое и непосредственное отношение – как сторонник символизма в искусстве и как обличитель иноверия – имел поп Сильвестр, клирошанин кремлевского Благовещенского собора и человек, что бы о нем ни думали исследователи, несомненно, сыгравший весьма значимую роль в общественной и культурной жизни Руси в конце 40-х и в 50-е гг. XVI в., ученый грамотник и книголюб, знаток церковной живописи, пения, богослужебных традиций, в личном плане – мистик, которого посещали чудесные видения и голоса, а в общественном – идеолог сильной духовной и светской власти, плодовитый писатель и, между прочим, новгородец по происхождению, попавший в Москву как соратник митрополита Макария[108].

Вот теперь – самое время обратиться к содержательным особенностям краткой редакции *Повести о новгородском белом клобуке*. Прежде всего, отмечу, что ее автор в отличие от автора распространенной редакции детально описывает, как выглядел или как был устроен дарованный императором Константином папе Сильвестру клобук: это было одеяние бело тричастно (в распространенной редакции указан только цвет клобука). Но самое любопытное в тексте краткой редакции то, что означенная триадологема вмонтирована автором в комплекс триадичных синтаксических конструкций, характеризующих отношение императора к папе: [I](1) ***И* не *вменяше* его человека суща**, (2) ***и* неослабно *зря* на лице его**, (3) ***и чтя* его яко Бога**. [II](1) **И много благодарения *возда* ему на церковныи чин**, (2) **а самому святейшему папе на служение от своих царьских величеств многая книги *устроив***, (3) **и венец царьский *восхоте положити* на главу его. Папа же сего не восхоте. Царь же Константин, радостию и любовию побежаем,**

вместо сего сотвори ему одеяние бело тричастно, еже есть клобук, [I](1) *и устрои* его чюдно, (2) *и* своима рукама *возложи* на главу блаженному папе, (3) *и рече*: «Тако ти достоит быти светлу якоже и солнцу посреде всея твари, о пресвятый отче, учителю мой!» [II](1) Силивестр же со многим благоговеньством в клобуке оном *поклонися* царю, (2) и *сняв* со главы своея, (3) и любезно *целовав* со всеми святители. [III](1) *И испроси* у царя блюдо злато, (2) *и положи* его на нем, (3) *и постави* в церкви святых апостол на престоле... (текст воспроизводится по списку А. А. Назаревского). Подобное сочетание образной детали с конгениальной ей литературной формой, как мне уже приходилось писать[109], было не только традиционным стилистическим приемом, но и способом иносказания, долженствовавшим направить мысль читателя по определенному руслу. То, что автор краткой редакции *Повести* использовал данный прием сознательно, доказывается еще одним аналогичным по иносказательному значению пассажем: рассказав о явлении константинопольскому патриарху ангела, он опять-таки вводит в свой текст отсутствующую в пространной редакции деталь, причем подав ее в соответствующей форме: (1) **И в третий день *приидоша* посланнии от папы к патриарху, носяще с собою ковчежец с честию утворен и печатленен, (2) и *даша* его патриарху, (3) и грамоты посланные от папы *даша* патриарху** (текст воспроизводится по списку А. А. Назаревского). Кстати сказать, в рассматриваемой редакции историю клобука сопровождают, в отличие от распространенного варианта *Повести*, лишь три чуда профетического характера: ангел Господень, как бы курирующий судьбу клобука, являлся, во-первых, некоему папе, во-вторых, патриарху Ювеналию и, в-третьих, архиепископу Василию. Однако автор означенного текста не удовлетворился одними намеками. Ближе к концу своего рассказа он вложил в уста ангела прямое пояснение символического смысла попавшей к новгородскому владыке древней реликвии: **Сий клобук сотвори царь Константин от вдохновения Святого Духа, по чину Святыя Троица и по образу светлаго Христова тридневнаго воскресения** (между прочим, как показано выше, в аналогичном пассаже распространенной редакции указание на троическое значение клобука отсутствует). Отсюда очевидно, что краткая редакция *Повести*, рассказывая о привилегии новгородского

иерарха, вместе с тем является художественно-символическим выражением троического богословия. И думается, что на фоне распространившихся в русском обществе в 50-х гг. XVI в. антитринитарных умонастроений и споров о Троице такое свидетельство, подобно троичной иконографии или труду Ермолая-Еразма, было бы весьма и весьма уместным и своевременным. Следовательно, исходя из созвучия содержательно-формальных свойств краткой редакции *Повести* конкретной общественной ситуации на Руси, а также имея в виду огромную работу русских книжников по собиранию и осмыслению преданий старины глубокой, осуществлявшуюся в течение многих лет под руководством святителя Макария [110], вполне правомерно предположить, что ее текст тогда же — в 50-е гг. — и возник, и именно как своеобразная литературная реакция на действительность.

Необходимо учесть и еще одно обстоятельство. Составитель краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» (в разделе об императоре Константине Великом и папе Римском Сильвестре) либо прямо, либо опосредованно использовал сюжет, сожержащийся в тексте так называемого «Веления царска», или «Псевдо-Константинова дара» [111]. Но на это же, известное на Руси с XV в. и наделенное авторитетом «божественных правил», произведение опирался в 1551 г. на Поместном Соборе Русской Православной Церкви митрополит Макарий, стремясь защитить от притязаний царя Ивана IV церковные судебно-административные права, а также идею и традицию неприкосновенности церковных владений. Рассуждение святителя, помимо его непосредственного «Ответа царю» [112], было зафиксировано, в частности, «приговором» отцов Собора в 60-й главе «Стоглава» [113]. В нем речь шла не только о предоставлении Константином Великим папе Сильвестру преимущественных перед лицом светской власти прав и привилегий, но и о наследовании последних иерархией всех других поместных «церквей Христовых» как апостольского установления. Очевидно, что на Стоглавом Соборе имело место некоторое противостояние между государством и Церковью. Но если, согласно тогдашней официальной идеологии, русское государство в лице царя получило свои права от языческого императора Августа Октавиана («Сказание о князьях Владимирских», «Степенная книга»), то русская Церковь, как и византий-

ская, основана была, согласно древнему преданию, святым апостолом Андреем.

В контексте подобного соотношения общественных сил и в свете теории «третьего Рима» *Повесть о белом клобуке*, если бы она действительно возникла в кратком своем варианте в 50-е годы XVI в., косвенно обретала вполне отчетливый политический смысл. Ею предопределялся логический вывод о том, что святитель Макарий как бывший новгородский владыка является прямым наследником папы Сильвестра по воспреемству дарованного тому некогда белого клобука и, соответственно, опосредованным соучастником совершенного некогда первым христианским императором сакрального акта. Если у Ивана IV – шапка Мономаха и другие инсигнии как символ земной власти, то у Макария – белый клобук как символ власти духовной. В религиозном обществе преимущества, бесспорно, были за последним, и они, конечно же, косвенно подтверждались текстом *Повести*. Так что и в этом отношении вновь возникшее произведение оказывалось вполне актуальным как своевременная и своеобразная литературная реакция на действительность.

И еще одна гипотеза навязывается исследователю очевидными параллелями. Возникновение белого клобука, согласно *Повести*, связано с папой Сильвестром, вероятно, «святцем», то есть небесным покровителем упомянутого выше Благовещенского попа Сильвестра[114]. Папа Сильвестр, по преданию, имел огромное духовное влияние на императора Константина и способствовал его нравственному перерождению и обращению к христианству[115]. Подобно этому и поп Сильвестр в качестве духовного наставника венчанного на царство Ивана Васильевича отвратил его от детских отчаянных безобразий, пробудив в нем христианскую религиозность[116]. А самого Ивана Васильевича после взятия им Казани в 1552 г. нередко сравнивали с Константином Великим. Прежде всего, сам Сильвестр в 1553 г. в послании к казанскому наместнику князю А. Б. Горбатому-Шуйскому: **Самодержец всеа Россиа... Божиею благодатиею уподобися царю Костянтину, тою же царскою багряницею обложен есть, те ж правоверия хоругви в руку своею благочестно содержит**[117]. Аналогичные сравнения находим у митрополита Макария (1553): **И дарова тебе Бог милосердие свое, град и царство Казаньское предаде в руце твои, и**

восиа на тобе благодать Его, яко же на прежних благочестивых царех, творящих волю Господню, иже благочестивому и равноапостолному Константину царю Крестом победу на враги дарова...[118]; или у Александрийского патриарха Иоакима (1558): **И како тя наставит Бог и елико благовразумит сотворити милостыню месту сему... з древними прежебывшими цари, с великим царем и равноапосльным Констянтином, посети гору сию милостынею твоею...**[119]; или у Новгородского архиепископа Пимена (1563): **И мы же смиреннии о сем зело... вопием непрестанно, да сохранит Господь Бог твое царство силою Креста Своего, и дасть ти победу на вся враги твоя, и покорит под нози твои вся сопротивная твоя, яко же древле Давиду и Констентину...**[120] Между прочим, мать Ивана Васильевича, как и мать Константина Великого, звали Еленой. Папа Сильвестр, по преданию, отстаивал христианскую веру в споре с иудеями[121]. Поп Сильвестр также выступал как блюститель чистоты православия по делу Матвея Башкина и Феодосия Косого. Параллели очевидны. И не исключено, что Благовещенский иерей — как человек весьма начитанный и мистически настроенный — мог вполне понимать аналогичность собственных взаимоотношений с царем взаимоотношениям между папой Сильвестром и императором Константином (идеальным прообразом русских великих князей и царей). Соответственно, этот любомудрец, как он сам себя называл, будучи новгородцем по происхождению и соименником святого папы, а также споспешником русского первоиерарха, будучи сторонником символизма в церковном искусстве и защитником Православия — прежде всего его догматических основ, будучи, наконец, тайнозрителем и опытным мастером слова, вполне мог ощущать личную заинтересованность в создании произведения, в котором история новгородского белого клобука, во-первых, дополнительно прославляла его небесного покровителя — папу Сильвестра, во-вторых, отбрасывала тень величия на его земного покровителя, митрополита Макария (кстати, первым из новгородских владык ставшего предстоятелем Русской Церкви) и, в-третьих, вместе с тем являла собой образное выражение троического богословия. Думается, при подобной логике интерпретации известных фактов авторство благовещенского священника Сильвестра по отношению к *Повести о новгородском белом клобуке* достаточно вероят-

но. Однако, конечно же, необходима более доказательная аргументация. Впрочем, это уже тема специального исследования.

Итак, в итоге можно резюмировать следующее.

Распространенная редакция *Повести* является вторичным текстом, который был составлен между 1589 и 1601 гг. как содержательно многоплановое художественно-беллетристическое сочинение, прямо обслуживающее большие общественные идеи: теорию «третьего Рима», вопрос о взаимоотнощении духовной и светской власти, вопрос о месте России в христианском мире.

Краткая редакция *Повести* возникла раньше, возможно, в 50-е гг. XVI в. Судя по ее началу: **В лето 5839** (331) **по явлении святых апостол святейший папа Сильвестр...**[122] или **Лета 6845** (1337) **по явлении же святых апостол святейший папа Силивестр...**[123] (в ряде списков, однако, имеется аналогичное начало, но без хронологического указания[124], как, например, в Мазуринском), она предназначалась для какого-либо исторического — хронографического или летописного — сборника. Внешне ее идейные задачи не поднимались до большой общественной проблематики. Автор этой версии, видимо, следуя религиозным побуждениям и общей для книжности XVI в. собирательской тенденции, лишь обработал местное новгородское предание. Однако по внутреннему, подспудному содержанию созданная им *Повесть* была конгениальна умственным волнениям времени и, кроме того, в контексте реального соотношения высших общественных сил могла восприниматься как притча, которой подчеркивалось действительное значение власти митрополита. Если царь Иоанн Грозный представал перед обществом в достоинстве наследника римского императора Августа, то святитель Макарий, как бывший новгородский иерарх, представал перед обществом в достоинстве наследника святого римского папы Сильвестра, и при этом именно он венчал Иоанна на царство.

Что же касается того, когда возникло собственно устное предание о белом клобуке, то судить об этом трудно, ибо нигде и никак в древнерусской культуре оно не отразилось до XVI в. Можно лишь полагать, что интерес к нему пробудился в годы владычного служения в Новгороде архиепископа Макария, впоследствии митрополита Московского и всея Руси. Впрочем, не исклю-

чено и его более раннее происхождение, сопряженное с народной памятью о личности и деятельности святого Василия Калики.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Памятники старинной русской литературы. Вып. 1. СПб., 1860. С. 287–300 (текст *Повести* издан Н. И. Костомаровым).

[2] *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861. С. 274 (*Он же.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 223); *Терновский Ф.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Вып. 2. Киев, 1976. С. 172–174; *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. С. 333; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Первая половина тома. М., 1997. С. 587–588; *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. С. 79 (Примечания. № 1881).

[3] *С–н* [*Субботин*] *Н.* Как издаются у нас книжки о расколе // Русский вестник: Журн. литератур. и политич., издав. М. Катковым. 1862. Т. 39 (май). С. 360–368; *Соболевский А.* Рец. на кн.: *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания (Киев, 1901) // ЖМНП за 1901 г., декабрь. С. 487.

[4] *Павлов А.* Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе // Византийский временник. Т. 3, отд. 1. СПб., 1896. С. 49–52.

[5] *С–н* [*Субботин*] *Н.* Как издаются... С. 364–365.

[6] Там же. С. 365–366.

[7] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Первая полов. С. 587–588; *Павлов А.* Подложная дарственная грамота... С. 49, 52.

[8] *Петров Н.* О судьбе вена Константина Великого в Русской Церкви // Труды Киев. Дух. Академии. Т. 3 за 1865 г. Киев, 1865. С. 489–497.

[9] *Розов Н. Н.* 1) Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. Т. 9. М.; Л., 1953. С. 178–219; 2) Повесть о новгородском белом клобуке (идейное содержание, время и место составления) // Русская литература: Учен. зап. ЛГУ. № 173. Сер. филол. наук. Вып. 20. Л., 1954. С. 307–327.

[10] Современная публикация воспроизводит именно такой состав *Повести.* – ПЛДР: Середина XVI века. М., 1985. С. 198–233 (подгот. текста Н. Н. Розова).

[11] *Labunka M.* The legend of the novgorodian white cowl: (The study of its «Prologue» and «Epilogue»). Munich: Ukrainian Free University, 1998.

[12] *Stremoukhoff D.* La tiare de Saint Sylvestre et le Klobuk blanc / Revue des étude slaves. 1957. T. 34. Fasc. 1–4. P. 126–127; *Стремоухов Д.* Тиара святого

Сильвестра и белый клобук // Проблемы славянского литературоведения, фольклористики и стилистики. М., 1962. С. 173–174.

[13] *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 229–234.

[14] См. также: *Лурье Я. С.* Повесть о белом клобуке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI). Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 214–215.

[15] *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 295–297.

[16] *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 433.

[17] *Макарий, архим.* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 351–358.

[18] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Первая полов. т. С. 585–587.

[19] *Успенский Б. А.* Царь и патриарх... С. 431–439.

[20] *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 230.

[21] *Розов Н. Н.* Повесть... как памятник. С. 186–187.

[22] Летописец Еллинский и Римский. Т. 1: Текст. СПб., 1999. С. 279, 280.

[23] Житие святого отца нашего Сильвестра, папы Римского // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 5 (Январь). Ч. 1. М., 1904. С. 134–138. Ср.: «Чудо святаго Сильвестра, како въскреси быка» // Летописец Еллинский и Римский. С. 285–287.

[24] *Розов Н. Н.* Повесть... как памятник. С. 188–190.

[25] «Веление царско списано... Константином, в царех пръвым христианином» // *Павлов А.* Подложная дарственная грамота... С. 69, 78–79, 80.

[26] ПЛДР: Середина XVI века. С. 206, 210, 212.

[27] «Послание... полезно о планитах, и о зодиях, и о прочих звездах, и о часех злых...» // *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 339–346.

[28] «Послание к великому князю Василию...» // *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 358–360.

[29] См. текст грамоты в кн.: *Богданов А. П.* Русские патриархи: 1589–1700: В 2 т. Т. 1. М., 1999. С. 89–96.

[30] «Повесть вкратце полезна о латинех...» // Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 456–459.

[31] «Глава 159. Сказание о латинех...» // ПСРЛ. Т. 22: Русский хронограф 1521 года. СПб., 1911. С. 324–326.

[32] *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. С. 179–183.

[33] Там же. С. 386–389.

[34] *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 342.

[35] ПЛДР: Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 430 (подгот. текста Р. П. Дмитриевой). Здесь сообщалось только о Формозе.

[36] *Назаревский А. А.* Отчет о занятиях в Воронежском губернском музее (24–27 июля 1911 года) // Унив. известия. № 8, август. Часть II – неофициальная. Киев, 1912. С. 36–40 (Раздел «Научная хроника». Пункт IV.) Согласно А. А. Назаревскому, изданный им список краткой редакции *Повести* содержался в сборнике из Воронежского губернского музея, который был описан в «Трудах Воронежской ученой архивной комиссии» под № 2 (Вып. 1. Воронеж, 1902. С. 84–88) как относящийся к XVI в. Но сам исследователь датировал этот сборник XVII веком, не приведя, однако, никаких аргументов. Впоследствии, по запросу В. Н. Перетца, указанный сборник был выслан в библиотеку Киевского университета (*Назаревский А. А.* Отчет о занятиях в Воронежском губернском музее. С. 5–6). Дальнейшая его судьба неизвестна.

[37] В ближайшее время будет опубликован первоначальный, согласно Н. Н. Розову, вариант краткой редакции (Сб.: Славяне и их соседи. Вып. 11). Публикацию его текста – по списку РГАДА, собр. Ф. Ф. Мазурина, оп. 1, № 1281, л. 1–3 об. (начало) и оп. 3, № 80, л. 1–1 об. (конец) – подготовила И. Л. Жучкова, полагающая, что означенный список, судя по бумаге, возник между 1507 и 1525 гг. и, соответственно, склоняющаяся к мнению о раннем происхождении *Повести*. Однако предпринятый мною анализ графики и орфографии найденного И. Л. Жучковой Мазуринского списка (доклад на II Международной конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси» в Москве, 5 ноября 2003 г.) не позволяет признать подобную его датировку. Как бы ни датировать бумагу, но сам список, несомненно, возник много позже, ибо содержит целый ряд признаков, характерных для писцовой практики XVII в. и уж, во всяком случае, никак не согласующихся с известной книжной традицией начала XVI в. (подробная аргументация на этот счет непременно будет изложена в специальной статье).

[38] Детальное структурное сопоставление редакций см.: *Labunka M.* The legend of the novgorodian white cowl (The study of its «Prologue» and «Epilogue»). P. 7–17.

[39] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 29.

[40] Там же. С. 30.

[41] Этот вариант названия краткой редакции *Повести* указан в вышеуказанной статье А. Павлова (Византийский временник. Т. 3, отд. 1. С. 49).

[42] ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 182–186 (подгот. текста Н. Ф. Дробленковой).

[43] ПЛДР: Конец XV – первая половина XVI века. С. 422–234 (подгот. текста Р. П. Дмитриевой).

[44] *Кириллин В. М.* Первоначальные редакции «Сказания о Тихвинской Одигитрии» // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 214—217.

[45] *Гребенюк В. П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997. С. 39—78.

[46] *Розов Н. Н.* Повесть... как памятник. С. 205.

[47] *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. 2-е изд. М., 1903. С. 157.

[48] *Янин В. Л.* Некрополь Новгородского Софийского собора: Церковная традиция и историческая критика. М., 1988. С. 189.

[49] ПСРЛ. Т. 13, вторая половина: Дополнения к Никоновской летописи. СПб., 1906. С. 379.

[50] Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 10: (Н—наятися). М., 1983. С. 174—175; Вып. 15: (Перстъ—Подмышка). М., 1989. С. 50—51.

[51] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 334.

[52] *Клосс Б. М.* Летопись Новгородская первая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: (XI—первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 246.

[53] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 358.

[54] ПСРЛ. Т. 4, ч. 1, вып. 1: Новгородская четвертая летопись. Пг., 1915. С. 276; ПСРЛ. Т. 4, ч. 1, вып. 3: Новгородская четвертая летопись по списку Н. К. Никольского. Л., 1929. С. 602; ПСРЛ. Т. 4, ч. 2, вып. 1: Новгородская пятая летопись. Пг., 1917. С. 259; ПСРЛ. Т. 16: Летописный сборник, именуемый Летописью Авраамки. СПб., 1889. Стб. 78.

[55] ПСРЛ. Т. 10: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1862. С. 217.

[56] Ныне это список князя М. А. Оболенского (РГАДА, ф. 201, № 163).

[57] *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980. С. 19—54.

[58] ПСРЛ. Т. 11: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1897. С. 143.

[59] ПСРЛ. Т. 13, первая половина: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1904. С. 45.

[60] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Первая половина тома. М., 1997. С. 748—749; *Макарий* (*Веретенников*), *архим.* Митрополит Макарий и московские государи (история взаимоотношений) // Макариевские чтения: Русские государи — покровители Православия. М.: Можайск-Терра, 2001. С. 26; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 111.

[61] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Первая полов. т. С. 749—752.

[62] *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 108, 110, 111.

[63] *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 91.

[64] *Успенский Б. А.* Царь и патриарх... С. 440–442.

[65] *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. С. 92–109.

[66] Новгородские летописи: (Так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи). СПб., 1879. С. 51; ПСРЛ. Т. 30: Владимирский летописец. Новгородская вторая (Архивская) летопись. М., 1965. С. 155.

[67] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 3. М., 1995. С. 230, 311.

[68] «Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае» // ПЛДР: XIV – середина XV века. М., 1981. С. 42–48 (подгот. текста Н. С. Демковой); *Панченко А. М.* Василий Калика // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 93.

[69] *Сергий* (*Спасский*), *архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 3: Святой Восток. Части вторая и третья. М., 1997. С. 689. Репр. воспроизв. изд.: Владимир, 1901.

[70] *Матвеенко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола): Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 319, 322.

[71] Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 338, 343.

[72] *Зиборов В. К.* Летопись Новгородская II // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. С. 51.

[73] *Кириллин В. М.* Литературная судьба «Сказания о Тихвинской Одигитрии» до исхода XVI столетия // Исследования книжных памятников: История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. ст. М., 2000. С. 90–96.

[74] Описание сборников: *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1894. Ч. 4. С. 202–207; Музейное собрание рукописей. Ф. 178: Описание / ОР ГБЛ. М., 1969. Т. 4. Машинопись. С. 546–547; *Бычков А. Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников императорской Публичной библиотеки. СПб., 1882. Ч. С. 161–180; *Грязина Л. П. и др.* Опись фонда № 310: Собрание В. М. Ундольского / ОР ГБЛ. М., 1975. Т. 2. Машинопись. С. 25–27; 46–51.

[75] *Брюсова В. Г., Щапов Я. Н.* Новгородская легенда о Мануиле царе Греческом / Византийский временник. М., 1971. № 32. С. 88.

[76] Книга, глаголемая Летописец Новгородской вкратце церквам Божиим... // Новгородские летописи / Изд. Археографич. комиссии. СПб., 1870. С. 182–184; ПСРЛ. Т. 3. СПб., 1841. С. 211–212.

[77] *Смирнова Э. С.* «Спас Златая риза». К иконографической реконструкции чтимого образа XI века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 162.

[78] См. вариант этой статьи: *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки... Т. 2. С. 297–298; (*Он же.* Древнерусская литература... С. 244).

[79] *Кирпичников А. И.* Русское сказание о Лоретской Богоматери // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. М., 1896. Кн. 3, разд. 2. С. 16–18; Русский феодальный архив XIV–XVI веков. М., 1987. Ч. 3. С. 537–540 (список перв. трети XVI века – ГИМ, Синодальный сборник № 562; изд. подгот. А. И. Плигузовым).

[80] Икона Божией Матери «Прибавление ума» / Авторы-сотавители Е. Лукьянов и А. Трофимов. 2-е изд. М.: Паломник, 2001. С. 77–78.

[81] *Филарет* (*Гумилевский*), *архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. СПб., 1859. С. 152–154.

[82] ПСРЛ. Т. 21, ч. 1: Книга степенная царского родословия. СПб., 1908. С. 171 (вторая степень, глава 6).

[83] *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви: Сущность. Система. История. Сергиев Посад, 1998. С. 450–453, 469–486.

[84] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Иверской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. С. 362–363.

[85] *Шмидт С. О.* Сказания об Афонских монастырях в новгородской рукописи XVI века // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 358–360.

[86] *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. С. 196.

[87] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Иверской. С. 363.

[88] *Буланин Д. М.* Повесть о Ватопедском монастыре // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. С. 227–228.

[89] *Шмидт С. О.* Сказания об Афонских монастырях... С. 361–362.

[90] *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. С. 197.

[91] *Буланин Д. М.* Повесть о Ватопедском монастыре. С. 226.

[92] *Дмитриева Р. П.* Ермолай-Еразм (Ермолай Прегрешный) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1: А–К. Л., 1988. С. 221, 223.

[93] В кн.: Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 325–326.

[94] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 2. М., 1996. С. 19, 38.

[95] *Некрасов И. С.* Сказание о явлении иконы Оковецкой Богородицы (на русском и славянском языках) // Записки Новороссийского университета. Вып. 62. Одесса, 1894. С. 181–194. См. также: Памятники литературы древней Твери. Тверь, 2002. С. 101–105.

[96] Московские соборы на еретиков XVI века в царствование Ивана Васильевича Грозного / Сост. О. Бодянский // ЧОИДР. 1847. Кн. 3, отд. 2. С. 1–3.

[97] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 140–144; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Первая половина тома. М., 1997. С. 822–823.

[98] Московские соборы на еретиков XVI века... С. 9–23.

[99] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 144–149; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Перв. полов. т. С. 841–844.

[100] *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М.: Изд-во Западно-Европейского экзархата: Московский Патриархат, 1989. С. 245–246.

[101] *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 112.

[102] Основательный обзор литературы по этому поводу: *Макарий* (*Веретенников*), *архим.* Московский митрополит Макарий и его время: Сб. ст. М., 1996. С. 202–212 («Собор 1554 г. и его решения»). Здесь же заново опубликованы материалы Собора: «Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062» (С. 224–274).

[103] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 140–144, 149–152; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Перв. полов. т. С. 822–826.

[104] *Попов А.* Книга Еразма о Святой Троице // ЧОИДР. М., 1880. Кн. 4. С. I–XIV, 1–124; *Клибанов А. И.* Сборник сочинений Ермолая-Еразма // *Он же.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 309–318; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 136–137.

[105] Стоглав // Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М., 1985. С. 276.

[106] Там же. С. 313.

[107] Там же. С. 303.

[108] Там же. С. 315.

[109] *Голохвастов Д. П., Леонид* (*Кавелин*), *архим.* Благовещенский иерей Сильвестр и его писания // ЧОИДР. М., 1874. Кн. 1. С. 1–110; *Немировский Е. Л.* Возникновение книгопечатания в Москве: Иван Федоров. М., 1964. С. 29–35, 263–268; *Скрынников Р. Г.* Иван Грозный. М.: Наука, 1975. С. 41–43; *Буланин Д. М., Колесов В. В.* Сильвестр // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI). Ч. 2. С. 323–333; Сильвестр // История государства Российского: Жизнеописания. IX–XVI вв. / Рос. Нац. Б-ка. М., 1996. С. 392–421; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 123.

[110] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 43–44 и посл.

[111] *Воронин Ф.* Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси, и его литературная деятельность // Богословские труды. Сб. 32. М., 1996. С. 120–222.

[112] «Веление царско списано... Константином, в царех пръвым христианином» // *Павлов А.* Подложная дарственная грамота. С. 59–82.

[113] «Ответ царю Ивану Васильевичу от божественных правил о недвижимых церковных вещех, вданных Богови в наследие благ вечных» // Летописи русской литературы и древности. Т. V. М., 1863. С. 126–136.

[114] Стоглав // Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т. 2. С. 333–334.

[115] В середине XVI в. могли быть известны еще: киево-печерский подвижник XII в., преподобный Сильвестр, см.: *Сергий* (*Спасский*), *архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2: Святой Восток. Ч. 1. М., 1997. С. 2. (Репринт. воспроизв. изд.: Владимир, 1901) и подвижник Северо-Восточной Руси XIV в. преподобный Сильвестр Обнорский (*Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 145), но последний был прославлен лишь во второй половине XVI в., а почитание первого в Московском государстве, скорее всего, началось только в XVII в.

[116] Так, во всяком случае, по *Повести*, а также по *Житию* папы Сильвестра и древнерусским переводным хроникам и хронографическим компиляциям.

[117] *Альшиц Д. Н.* Начало самодержавия в России. Л., 1988. С. 63.

[118] Цит. по: *Флоря Б. Н.* Иван Грозный. М.: Мол. гвардия, 2002. С. 104.

[119] ПСРЛ. Т. 13, первая половина: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. С. 226.

[120] ПСРЛ. Т. 13, вторая половина: Дополнения к Никоновской летописи. С. 309.

[121] Там же. С. 351.

[122] Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 284–285.

[123] *Павлов А.* Подложная дарственная грамота... С. 49.

[124] *Назаревский А. А.* Отчет о занятиях в Воронежском губернском музее. С. 37. Аналогичное начало в сборниках: Уваровском 1868 (*л.* 31) и Погодинском 1558 (л. 109 об.).

[125] *Розов Н. Н.* Повесть... как памятник. С. 204.